

# Att filosofera om religion

## Mot en fördjupad debatt kring filosofiska religionsförståelser

ULF ZACKARIASSON

*Ulf Zackariasson är teologie doktor vid Uppsala universitet, och arbetar som førsteamanuensis i filosofi vid Høgskolen i Agder, Kristiansand.*

### Inledning

Religionsfilosofins uppgift är av hävd att behandla filosofiska problem som det mänskliga fenomenet religion i dess olika manifestationer aktualiserar.<sup>1</sup> Inte minst ges frågan om Gud existerar stort utrymme, och är ett stående inslag i grundkurser i ämnet. Mer sällan ägnas någon större uppmärksamhet åt frågan om hur man filosofiskt bör *förstå* det religiösa anspråket att Gud existerar. Wittgensteininspirerade filosofer som D. Z. Phillips och Stefan Eriksson, som kritiserar de vedertagna sätten att tänka och argumentera kring Guds existens, avfärdas ofta med hänvisningar till religiös praxis eller troendes egna uppfattningar om religiös praxis, utan någon större reflektion över hur hållbar denna argumentation verkligen är. Förslag till genuint utbyte förekommer sällan ens i de böcker där motsättningarna uppmärksammas.<sup>2</sup>

Den ovilja många religionsfilosofer visar mot att problematisera sina egna förutsättningar liksom argumenten för dem, ser jag som mycket problematisk. Dels avhänder religionsfilosofer sig möjligheten att genom kritisk dialog utveckla och berika sitt eget tänkande. Dels, och utöver detta specifikt religionsfilosofiska pris, så betyder det att religionsfilosofer misslyckas med att utföra vad jag ser som en mycket viktig uppgift i förhållande till religionsvetenskapen lik-

som samhället i stort: att uppmuntra till teoretisk reflektion, till att ständigt tränga djupare och ifrågasätta egna och andras förutsättningar vare sig det gäller forskning eller offentlig diskussion.

För att något råda bot på denna problematiska tendens vill jag i artikeln ge ett förslag på hur en fördjupad kritisk debatt kan föras. För detta ändamål skall jag introducera begreppet «filosofisk religionsförståelse» som en beteckning på olika sätt att filosofiskt uppfatta och behandla religion, och föreslå att den fördjupade debatt jag efterlyser med fördel kan förstås som en debatt mellan olika filosofiska religionsförståelser. I sammanhanget skiljer jag mellan frågan om en bestämd filosofisk religionsförståelse är *adekvat* och frågan om den är *god*. Den hittills förda debatten har koncentrerats på adekvansfrågan. Jag argumenterar dock för att diskussionen av adekvans måste kompletteras med en diskussion om hur goda olika filosofiska religionsförståelser är. Framförallt kommer jag att föreslå att debatten tydligare behöver integrera frågor om *hållbarhet* och *fruktbarhet*. En på detta sätt fördjupad debatt berikar alltså inte bara religionsfilosofin; i lika hög grad förbättrar den våra möjligheter att som religionsfilosofer bidra till kritisk reflektion också i andra sammanhang. Häri, snarare än i något bestämt utfall, ligger det främsta värdet av en fördjupad debatt.

Även om jag i artikeln talar om religion *in abstracto* kommer jag att begränsa uppmärksamheten till västerländsk religionsfilosofi som i huvudsak opererar med ett judisk-kristet *teistiskt* gudsbegrepp. Avgränsningen beror delvis på min egen okunskap om andra former för religions-

<sup>1</sup> En bestämning man till exempel kan finna på ämnet religionsfilosofis vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet, hemsida.

<sup>2</sup> Ett bra exempel är Peter Vardys introduktionsbok *The Puzzle of God* (Vardy 1999).

filosofi, men främst på att det är detta gudsbe- grepp som stått i centrum för de filosofer jag dis- kuterar här.

## Filosofiska religionsförståelser

Vad har vi då för användning av begreppet «filo- sofiska religionsförståelser»? Jag menar att det främst kan hjälpa oss bättre förstå och utveckla vissa religionsfilosofiska debatter. Låt mig illus- trera genom att jämföra två meningsskiljaktig- heter, den ena mellan Richard Swinburne och J. L. Mackie, den andra mellan samme Swin- burne och D. Z. Phillips.

I *The Existence of God* gör Richard Swin- burne ett av de mest ambitiösa försöken hittills att etablera att tro på Gud är rationell. Efter att ha värderat all tillgänglig relevant evidens (såsom olika argument för Guds existens, före- komsten av under och religiösa erfarenheter med mera), drar han slutsatsen att sannolikheten för Guds existens är högre än 0.5 (dvs. 50 %). Där- med är också tro på Gud mer rationell än ateism. (Swinburne 1979, särskilt kap. 1 & 14) J. L. Mackie replikerar i *The Miracle of Theism* att Swinburne varit på tok för optimistisk: en realistisk värdering av föreliggande evidens placerar sannolikheten för Guds existens så lågt att ateism är den enda intellektuellt hederliga hållningen till religion. (Mackie 1982)

En helt annan kritik av Swinburne kommer från D. Z. Phillips. Till skillnad från Mackie anklagar inte Phillips Swinburne för att ha miss- bedömt sannolikheten för Guds existens. Hans anklagelse är allvarligare än så: han beskyller Swinburne (och Mackie) för att *förvanska* reli- giös tro. Phillips, som inspirerats av Ludwig Wittgensteins tänkande, skriver i direkt polemik mot Swinburnes filosofi:

To ask whether God exists or not is not to ask a theoretical question. If it is to mean anything at all, it is to wonder about praising and praying; it is to wonder whether there is anything at all in that. (Phillips 1976, s. 181)

Med detta vill Phillips visa att frågan om tro kontra otro inte kan avgöras genom att man tar ett religiöst uttryck som «Gud existerar» ur sitt

sammanhang och underkastar det en filosofisk prövning, eftersom det är just i det religiösa sammanhanget som uttrycket har, och kan ha, mening. (Phillips 2000, s. 15) Meningen visas i de sätt uttrycket används i religiös praxis. Swin- burne däremot, ser enligt Phillips valet mellan tro och ateism som en teoretisk fråga, och trons rationalitet måste säkerställas filosofiskt innan typiskt religiösa aktiviteter som lovsång och bön kan ha någon poäng.<sup>3</sup> Mot detta invänder Phillips att det i själva verket är religiös praxis som är primär. Något förenklat kan man säga att vi ber inte för att vi tror på Gud, utan vi tror på Gud för att vi ber — för att vi i vissa situationer (till exempel livsfara) reagerar med bland annat en bedjande och överlämnande attityd. Utan sådana reaktioner, som Stefan Eriksson i Witt- gensteins efterföljd kallar *primitiva*, skulle reli- gion aldrig kunna gripa människor på det sätt den gör. Bön, fruktan och lovprisning springer ur sådana primitiva reaktioner som är direkta responser på situationer vi möter, och tillsam- mans konstituerar dessa reaktioner en religiös hållning.<sup>4</sup> (Eriksson 1998a, s. 188f) Reaktio- nerna är varken rationella eller irationella; de är bara där, som mönster i livets väv.

Man kan invända att Phillips och Eriksson beskriver religionernas genesis, men att detta är irrelevant för rationalitetsfrågan. Även om reli- gion uppkommit som resultat av primitiva reak- tioner så kan man ju tänka sig att religiösa anspråk bör testas på samma sätt som vi testar andra kunskapsanspråk. Men som vi sett är dessa filosofer av motsatt uppfattning, eftersom de menar att vi endast kan förstå meningen i reli- giösa handlingar och uttryck genom att studera dem i sitt sammanhang, och därmed i förhål- lande till de reaktioner de vuxit fram ur. Det är då vi kan förstå den särskilda karaktären hos religiösa kunskapsanspråk. Debatten mellan Mackie och Swinburne bör därför inte intressera

<sup>3</sup> «Innan» används här i en logisk mening, så att rättfärdigandet av tron skall göras på grunder som inte redan förutsätter trons sanning, vilket aktiviteter som bön och lovsång tänks göra.

<sup>4</sup> Begreppet primitiv kan, men behöver inte, betyda att reaktionen är instinktiv. Det kan lika gärna vara fråga om att reaktionen är primitiv i en logisk mening, så att den inte föregås av några resonemang.

religiösa människor, för den tro de träter om är, enligt Wittgensteininspirerade filosofer, inte den tro vi finner i religiös praxis.

Jag vill främst dra uppmärksamheten till olikheterna mellan dessa två meningsskiljaktigheter. Swinburne och Mackie är rörande överens om hur religiös tro bör uppfattas och värderas filosofiskt. De gör dock relativt olika värderingar av det de båda räknar som relevant evidens. Oenigheten föreligger alltså innanför en grundläggande enighet. Mellan Swinburne och Phillips finner vi betydligt mindre delad mark. Här rör oenigheten fundamentala frågor om hur religiös tro skall förstås filosofiskt och vad det innebär att påstå att Gud existerar. Med min terminologi kan man säga att Swinburne och Mackie delar en filosofisk religionsförståelse, medan Swinburne och Phillips företräder två olika religionsförståelser, alltså två olika sätt att filosofera om religion. Det är den senare typen av oenighet som gör talet om filosofiska religionsförståelser motiverat. Låt oss nu se lite närmare på detta begrepp.

Förståelse har alltid ett objekt i meningen att det är *något* vi söker förstå. För att kunna formulera och behandla filosofiska spörsmål som aktualiseras av religion i en filosofisk kontext, är det nödvändigt att ha en uppfattning om vilken sorts fenomen religion är. Det är sådana mer eller mindre artikulerade uppfattningar som jag vill kalla filosofiska religionsförståelser. Men varifrån kommer de och hur tar de form?

Utifrån det ovan sagda verkar det bästa sättet att nå fram till en adekvat filosofisk religionsförståelse vara att förutsättningslöst analysera mening för mening i det religiösa språket, och klagöra olika kunskapsanspråken ett i taget, så att vi induktivt bygger en rättvisande bild av religion. Men jag betvivlar att en sådan verksamhet skall kallas förutsättningslös. Vi har redan sett att det inte är självklart hur religiösa kunskapsanspråk bör uppfattas filosofiskt. Låt mig istället föreslå att i dylika analyser ingår redan mer grundläggande uppfattningar om religion som komponent i analysen. Utvecklandet av filosofiska religionsförståelser kan därmed ses som en tolkande aktivitet, där en helhet tar form i dynamiskt samspel med delarna på ett sådant sätt att varken helheten eller delarna föreligger innan analysen börjar. Olika utgångspunkter eller

«tolkningsnycklar» resulterar i att helheterna skiljer sig, trots att vi i grunden behandlar samma mänskliga fenomen. Det betyder också att vi kommer att ha olika uppfattningar om vad filosofins uppgift är i förhållande till religion, vad det kan innebära att tänka kritiskt om religion, och så vidare. Eftersom filosofin av tradition tar sig an frågor om mening och kunskap, är det naturligt att filosofiska religionsförståelser främst kommer att skilja sig åt med avseende på hur religiösa utsagor, kanske främst kunskapsanspråk, skall förstås och värderas. Vad kan en kristen som säger sig veta att hennes frälsare lever mena med det? Hur kan påståendet prövas kritiskt? Det är i vart fall sådana skillnader mellan olika filosofiska religionsförståelser som intresserar mig här.

Jag tänker inte argumentera för att filosofiska religionsförståelser uppkommit under någon bestämd tid i historien eller inlåta mig på spekulation om orsakerna till varför de ser ut som de gör. Det faktiska förloppet är, vill jag påstå, av underordnad betydelse. Begreppets användbarhet som heuristiskt hjälpmedel avgörs av om den bild som tecknas med dess hjälp gör den samtida religionsfilosofiska situationen rättvisa, och av om det kan ge uppslag till fruktbara sätt att förbättra situationen.

Sammanfattningsvis vill jag alltså använda begreppet «filosofisk religionsförståelse» för att referera till olika sätt att filosofiskt förstå religion, och därmed olika sätt att formulera, behandla och besvara filosofiska frågor som det mänskliga fenomenet religion aktualiserar. Förståelse ses ofta som något subjektivt, och närmast som en mental aktivitet. Jag vill dock använda begreppet i en vidare mening, där förståelse inbegriper vissa färdigheter, till exempel färdigheter som att formulera och behandla problem. En filosofisk religionsförståelse är alltså inte i första hand något mentalt fenomen, utan lika mycket ett sätt att tänka och arbeta religionsfilosofiskt.

Vad är speciellt med *filosofiska* religionsförståelser? Till stor del är det förstås en fråga om kontext: religionsfilosofin koncentrerar sig som nämnt på frågor om mening, kunskap och sanning, och behandlar dem med bestämda begrepp och metoder. Avgränsningen är förstås vag, men en viss vaghet är påkallad. En religionsfilosof

som ställer frågor om kunskap sysslar i grund och botten med samma frågor som ibland aktualiseras för troende, agnostiker och ateister. Utan anknytning till konkreta problem skulle filosofi näppeligen intressera någon. Men till en deskriptiv avgränsning vill jag foga en normativ: filosofisk reflektion *går längre än annan reflektion i strävan att medvetandegöra och problematisera egna och andras förutsättningar och därigenom göra oss uppmärksamma på problem och möjligheter vi tidigare förbiset*. Denna strävan kommer inte bara religionsfilosofin till godo, utan är en viktig lärdom också i andra sammanhang. Med tanke på denna viktiga funktion blir den relativa frånvaron av kritisk diskussion av filosofiska religionsförståelser än mer besvärande.

Min avgränsning av filosofiska religionsförståelser är alltså delvis grundad i en normativ uppfattning om filosofins uppgifter och vad som utmärker god filosofi. För att särskilja denna aspekt av filosofiska religionsförståelser kommer jag att kalla filosofiska religionsförståelser där en medveten och problematiserande attityd gentemot egna och andras förutsättningar ingår, *goda*. I detta ligger också en beredskap att utveckla religionsförståelsen när detta är påkallat. Man bör alltså hålla isär frågan om en filosofisk religionsförståelse är adekvat (ger en rättvisande bild av fenomenet religion) från frågan om den är god (intar en problematiserande attityd till egna och andras filosofiska förutsättningar). Det är fullt möjligt att en filosofisk religionsförståelse kan vara adekvat utan att vara god, och vice versa.

Från min karakteristik av god filosofi följer att kritisk diskussion av filosofiska religionsförståelser borde vara en naturlig del av den religionsfilosofiska vardagen. Tyvärr är det inte så, och när frågan väl tas upp begränsas den ofta till adekvansfrågan. Som jag skall försöka visa i nästa avsnitt är detta inte tillräckligt. Innan dess bör jag dock säga något om begreppet «realism». Debatten mellan realister och deras olika motståndare är snårig. Jag skall undvika den så långt det går. För mina syften räcker följande enkla avgränsning: i en realistisk filosofisk religionsförståelse förstås det religiösa anspråket att Gud existerar som ett påstående om att det i en transcendent sfär finns en varelse med de egen-

skaper vi tillskriver Gud. Oavsett religionens genesis anses detta vara den filosofiskt mest intressanta kärnan i monoteistisk religion. Begreppet «existera» används enligt realister på i huvudsak samma sätt i religion som i till exempel vardagsliv och vetenskap. Därför är bland annat naturlig teologi en viktig resurs i försvaret av religionens rationella status. Det är främst dessa uppfattningar som wittgensteininspireerade filosofer kritiserar.<sup>5</sup> Den alternativa religionsförståelse de företräder kommer jag att utveckla i den mån det behövs genom artikeln. Däremot undviker jag de olika former av icke-realism och antirealism som också figurerar i religionsfilosofin.<sup>6</sup>

## Debatten om adekvans

Janet Martin Soskice tar i sin inflytelserika *Metaphor and Religious Language* ställning för en realistisk filosofisk religionsförståelse, och hävdar i sammanhanget att den kristna traditionen genom historien varit «inherently realist» i det avseendet att den har tillskrivit Gud en självständig existens som Phillips med flera enligt Soskice inte tillerkänner Gud. (Soskice 1985, s. 107)<sup>7</sup> Traditionens företrädare, liksom auktoritativa tolkningar av traditionen, går alltså i realistisk riktning. Karakteristiker som avvisar denna realistiska riktning är därmed inadekvata.

Det är värt att märka att Soskices argument presenteras som en respons på olika former av antirealism och revisionism som menar att kristna bör ge upp traditionella sätt att tala och tänka om Gud. Och det är klart att Soskice har rätt i den meningen att kristen tradition utmärks

<sup>5</sup> Filosofer skiljer ibland mellan olika former av realism, där den metafysiska realismen kontrasteras med till exempel pragmatisk eller non-metafysisk realism. Jag kommer dock att koncentrera uppmärksamheten på metafysisk realism eftersom det är den som wittgensteinska filosofer tagit avstånd från.

<sup>6</sup> Phillips har tydligt distanserat sig från olika former av antirealism eftersom han menar att de i grund och botten sitter fast i samma sorts felaktigheter som en realistisk filosofisk religionsförståelse.

<sup>7</sup> Det är värt att märka att Soskice i andra sammanhang visat på behovet av bland annat en feministisk kritik av kristendomen, som i Soskice 1995.

av en tro att Gud är verklig och inget fantasifoster. Men det innebär knappast att den endast låter sig förena med en realistisk filosofisk religionsförståelse. Till exempel hävdar Peder Thalén, som liksom Eriksson influerats av Wittgenstein, att det inte alls är klart att Martin Luther, som han studerat, företrädde någon realistisk filosofisk religionsförståelse, eller att en sådan ligger underförstådd i hans tänkande. (Thalén 1994) Thalén använder som bekant sin Luther-tolkning i ett angrepp på Ingemar Hedenius välkända kristendomskritik, men den misstänkliggör samtidigt Soskices tanke att den kristna traditionen själv innehåller eller åtminstone implicerar en realistisk filosofisk religionsförståelse.

Thaléns resultat är ifrågasatta. Jag skall inte gå in i den vidare debatten här, utan nöja mig med att konstatera att det är vanskligt att komma med generella påståenden om en hel religiös tradition. Jag tror framförallt att det inte är givet att den realism Soskice finner i den kristna traditionen bara kan ges en enda filosofisk utformning, något jag skall återkomma till.

Låt mig istället se på mer nutidsinriktade och individ- och praxisorienterade argument. Mikael Stenmark är en av flera religionsfilosofer som utvecklat en kritik som istället bygger på traditionens medlemmar. I en analys av Phillips' tänkande drar Stenmark slutsatsen att enligt Phillips uttrycker religiösa trosföreställningar inte några faktiska element, det vill säga någon uppfattning om hur verkligheten är oberoende av oss. Mot Phillips riktar Stenmark följande invändning: «is there any reason to think that in general [religious beliefs] contain no factual element at all? Phenomenologically speaking, it seems as if ordinary religious believers typically think and talk as though religious beliefs were a kind of factual beliefs.» (Stenmark 1995, s. 321) Liknande kritik hittar vi hos bland andra William Wainwright, Ulf Jonsson och William Abraham. (Wainwright 1999, Jonsson 2004, s. 197, Abraham 1985, s. 17) Gemensamt för kritikerna är uppfattningen att Phillips ger en non-kognitivistisk tolkning av religiösa kunskapsanspråk, medan det verkar som om troende själva verkar uppfatta dem kognitivistiskt. Kognitivistisk betyder här att kunskapsanspråk refererar till sakförhållanden i en oberoende verklig-

het, och non-kognitivism betyder alltså att förneka detta. Phillips ger därmed en normativ snarare än deskriptiv analys av religiös tro, alltså inte en analys av hur den ser ut idag, utan hur den borde se ut. I detta avseende är den därmed inadekvat.

Kritikerna griper här tillbaka på en intuitivt trovärdig och vida accepterad bestämning av adekvans som en funktion av hur väl en filosofisk religionsförståelse stämmer överens med religiös praxis själv, inte minst av hur väl troende känner igen den filosofiska karakteristiken av religion. Med David Ciochis ord: «a position is religiously adequate to the degree that it comports with the common beliefs and practices of ordinary believers.» (Ciochi 2002, s. 47) Begreppet «ordinary believers», som jag fortsättningsvis översätter till «vanliga troende», har inga nedlåtande associationer, utan är snarare en beteckning på religiositet som inte påverkats av det teologiska nytänkande vi under 1900-talet finner hos till exempel Rudolf Bultmann och Paul Tillich (Stenmark använder i ett annat sammanhang begreppet «traditionella troende»). (Stenmark 2003) Vanliga troende har en mer traditionell form av tro, men inte för att de skulle vara obildade eller ointelligenta. Den mest sofistikerade filosof kan också räkna sig som «vanlig troende» i denna mening.

Hos dessa filosofer hänvisas alltså dels till religiösa människors egen uppfattning om sin tro och religiös praxis, dels till religiös praxis själv. Denna distinktion är förstås vag, men samtidigt outhärlig om vi vill förstå dem som avvisar en realistisk filosofisk religionsförståelse. En grov tredelning kan kanske göras genom att skilja mellan olika nivåer av reflektion och bruk av bestämda begreppsapparater. Anta att vi frågar en troende varför hon just bad till Gud. Hon kanske svarar: «för att uppleva gemenskap med min skapare». Detta yttrande kan sägas höra till praxisen själv, och vi vill nog säga att en person som inte kan ge det svaret (eller ett liknande) besitter en ofullständig kunskap om religiös praxis. Men anta att vi inte nöjer oss med det första svaret, utan frågar vad det innebär att söka gemenskap med sin skapare. Vi kanske får ett svar i termer av hur själen och Gud får kontakt med varandra i ett inre möte, en kontakt som kan erfaras som en känsla av gemenskap. Detta är ett möte av något

okroppsligt i den skapade med dess okroppsliga skapare. Här är gränsdragningen svår, men jag är benägen att säga att vid den här punkten rör vi oss från praxis in på uppfattning om praxis. Vi handlar inte längre, utan reflekterar över det vi tänker, gör och säger i praxis. Det utgör ett slags ganska vardaglig reflektion över de handlingar och yttranden vi finner i den religiösa praxisen. Men samtidigt krävs inte någon extrem grad av sofistikerad eller tillgång till en komplicerad teologisk begreppsapparat för att kunna formulera dessa uppfattningar — minns att fokus här ligger på det som i sammanhanget kallas «vanliga troende». Exakt var övergången från praxis till uppfattning om praxis ligger är nog omöjligt att avgöra, och man kan gott tänka sig att göra den på andra sätt; vi har att göra med en glidande skala här. I förhållande till både praxis och uppfattning om praxis kan man sedan se filosofiska karakteristiker som något som ämnar göra både praxis och troendes uppfattningar om praxis rättvisa. Jag tänker mig alltså att praxis och uppfattningar om praxis för det första går att skilja från varandra, och för det andra inte i sig själva utgör några filosofiska religionsförståelser, utan är det material vi arbetar med i utvecklandet av dem.<sup>8</sup>

Kritikerna av Phillips vill alltså säga något i denna stil: religiösa människor är auktoriteter på hur deras egen tro bör uppfattas filosofiskt. I valet mellan en realistisk filosofisk religionsförståelse och ett avvisande av den skulle de flesta välja realismen, eftersom de uppfattar att tron har ett kognitivt inslag. Icke-kognitivistiska filosofiska religionsförståelser framstår i bästa fall som normativa rekonstruktionsförslag.

Mot detta argument kan tre relaterade invändningar resas. För det första kan man fråga

<sup>8</sup> De invändningar jag diskuterar nedan får olika form beroende på hur man gör denna uppdelning, och deras inbördes vikt kan skilja sig något. Däremot ser jag ingen anledning att tro att andra sätt att göra uppdelningen praxis/uppfattning om praxis/filosofisk religionsförståelse skulle ha någon större betydelse för vare sig vår värdering av argumentet mot en wittgensteinsk filosofisk religionsförståelse eller invändningarna mot argumentet. Oavsett hur uppdelningen görs tror jag det är viktigt att filosofer tar ansvar för sin filosofiska analys av praxis och vanliga troendes uppfattning om praxis.

sig om troendes egna uppfattningar om religion är oberoende av de uppfattningar som formas och förs fram inom religionsfilosofin. Är de inte det, kan de knappast ge oberoende stöd för en realistisk filosofisk religionsförståelse. (Fortfarande kan man dock mena att de faktiskt stödjer en realistisk filosofisk religionsförståelse genom att harmoniera med den.) För det andra är det inte givet att troende är immuna mot missförstånd av den religiösa praxis de deltar i. Skulle vi, frågar Phillips, vilja avgöra filosofiska frågor inom exempelvis medvetandefilosofin genom att fråga människor vad de egentligen gör när de tänker? Den som bedriver filosofi på det sättet förskjuter ansvaret för den filosofiska analysen till andra. De personer vi tillfrågar tvingas engagera sig i «a kind of philosophical speculation which may or may not be confused». Med andra ord: bara för att en person kan tänka betyder inte det att hon kan besvara medvetandefilosofins olika frågor om vad det är att tänka. I så fall vore ju medvetandefilosofi överflödigt! Samma sak kan gälla för religiös praxis, vilket enligt Phillips betyder att filosofiska frågor inte kan avgöras av gallupundersökningar (Phillips 2000, s. 41).

För det tredje kan man fråga sig om vanliga troende är klara över vilka alternativ de väljer mellan. Ofta uppfattas ett avvisande av realismen som ett avvisande av centrala religiösa doktriner. Det beror sannolikt på det stora genomslag som karakteristiken av Phillips och andra wittgensteininspirerade filosofer som non-kognitivisterna fått. En student sade vid ett tillfälle till mig att hon endast kunde acceptera en realistisk filosofisk religionsförståelse eftersom hon var fullt och fast övertygad om att Gud uppenbarat sig i Jesus Kristus. Jag vill inte förlöjliga henne, men bara påpeka att i hennes ställningstagande flyter de nivåer jag sökt särskilja samman så att religiös praxis verkar helt beroende av en realistisk filosofisk religionsförståelse. Det är en felaktig uppfattning. Phillips menar ingalunda att hans filosofi implicerar att kristna bör sluta hävda att Gud uppenbarat sig i Kristus. Han vill komma tillrätta med vissa filosofiska tolkningar av hur religiösa anspråk av detta slag skall förstås genom att visa tillbaka på hur de används i religiös praxis (se till exempel Eriksson 1998b). Men han påpekar också att även vanliga troende

kan bli så tillvanda till ett pseudovetenskapligt sätt att uppfatta tro att de kommer att betrakta detta som en essentiell del av den. Filosofins uppgift kan då enligt Phillips vara att på ett terapeutiskt sätt frigöra dem från sådana missuppfattningar (Phillips 1965, s. 2f.).

Det är värt att märka att så som uppdelningen mellan praxis, uppfattning om praxis och filosofisk religionsförståelse gjorts här, så är Phillips poäng att vanliga troende kan vara förvirrade och missta sig främst med avseende på hur deras uppfattningar skall förstås filosofiskt. Men han verkar också mena att en bestämd filosofisk religionsförståelse kan påverka våra uppfattningar om praxis så att dessa blir förvirrade också i förhållande till religiös praxis (att vi därmed får en förvanskad uppfattning om vad vi egentligen gör i religiös praxis). Det är den första poängen som har störst betydelse för resonemanget här, men det är värt att hålla också den andra i minnet.

Det som gör kommunikation så vansklig här är att ur en realistisk synvinkel, så är Phillips utan tvekan non-kognitivist. Därmed är hans position inadekvat. Men utifrån en alternativ uppfattning om vad som skall menas med «kognitivism» blir bedömningen en annan. Så Phillips bör knappast betraktas som non-kognitivist utifrån sin egen filosofiska religionsförståelse. Därmed blir också argument baserade på troendes egna uppfattningar försvagade, för ofta nog är de, som nämnt, kanske inte klara över vad det är de väljer mellan. Ofta förstås valet som ett val mellan kognitivism och non-kognitivism i en realistisk mening, och inte ett val mellan (exempelvis) olika former av kognitivism, som skulle vara mer rättvist, men också svårare. Vidare är det, utifrån Phillips' perspektiv, fullt möjligt att det finns en diskrepans mellan religiösa människors praxis och deras uppfattning om praxis (speciellt med avseende på i vilken mening praxis är kognitiv), en diskrepans som modern religionsfilosofi kan ha varit med om att skapa. I vart fall är den moderna religionsfilosofins nuvarande form, enligt Phillips, ett tecken på att en sådan diskrepans existerar.

Invändningarna kan förstås ifrågasättas. Och självklart är de inte konklusiva i meningen att den realistiska filosofiska religionsförståelsen komprometteras. Snarare visar de att adekvans-

debatten är mer komplicerad och mindre förutsättningslös än vi normalt tänker oss, genom att peka på att troendes uppfattningar om praxis kan vara förvirrade och/eller att valet mellan filosofiska religionsförståelser inte är så enkelt som ett val mellan kognitivism och non-kognitivism i en realistisk mening.

Frågan är om detta betyder att troendes egna uppfattningar helt kan lämnas därhän i utvecklingen och värderingen av filosofiska religionsförståelser. Jag tror inte det. De är trots allt del av det mänskliga fenomenet religion som vi känner det, och oavsett om man vill använda dem som stöd, eller påstå att de kan vara delvis förvirrade, så måste man förhålla sig till dem. Jag vill föreslå att filosofiska religionsförståelser måste förhålla sig till, men behöver ej helt harmoniera med, troendes uppfattningar om religiös praxis. En filosofisk religionsförståelse behöver kunna sätta in dem i ett *förklarande ramverk*<sup>9</sup> som hjälper oss förstå deras relation till praxis, och, om man anser dem förvirrade, vari förvirringen består. Jag ser ett förklarande ramverk av denna typ som en viktig del av filosofiska religionsförståelser. Det är något sådant Phillips presenterar när han i olika sammanhang vill visa oss hur vi genom filosofisk reflektion tenderar att ledas i en intellektualistisk riktning. Motsvarande kan man tänka sig förklarande ramverk som ingår i en realistisk filosofisk religionsförståelse. Med det i åtanke kan vi formulera ett första kriterium för adekvata filosofiska religionsförståelser:

- (1) En adekvat filosofisk religionsförståelse bör integrera troendes egna uppfattningar om religiös praxis i ett förklarande ramverk som visar hur de är relaterade till religiös praxis, och vilken vikt de bör tillmätas.

Denna integration kan alltså också inbegripa alternativa sätt att uppfatta distinktionen mellan kognitivism och non-kognitivism, som kanske inte omedelbart appellerar till troende själva som vant sig vid ett visst sätt att uppfatta sin egen tro. Och därmed torde en av mina grund-

<sup>9</sup> Begreppet «förklarande ramverk» (eng. *explanatory framework*) har jag hämtat från Nozick 1981, s. 157.

läggande uppfattningar vara klar: det går knappast att avgöra debatten om filosofiska religionsförståelser enbart genom att hänvisa till vanliga troendes uppfattningar. Sådan argumentation blir endast kraftfull inom ett förklarande ramverk som visar hur troendes egna uppfattningar bäst harmonierar med en bestämd karakteristik av kognitivism och varför vi bör följa denna uppfattning. Argumentet har då främst kraft för dem som finner ramverket plausibelt.

I ett förklarande ramverk ingår alltså även en beskrivning av religiös praxis liksom en redogörelse för förhållandet mellan de olika delarna. Det ger oss ett andra kriterium som en adekvat filosofisk religionsförståelse behöver uppfylla:

- (2) En adekvat filosofisk religionsförståelse måste ge en rättvisande bild av religiös praxis.

För att kriterium (2) skall skilja sig från (1) krävs att vi här fokuserar tydligare på praxis själv snarare än uppfattningar om den. Också här är alltså det förklarande ramverket involverat, och också här är det förstas viktigt att göra rättvisa åt den typ av kognitivism man kan finna i religiös praxis. Men det går sannolikt att göra på olika sätt beroende på ramverkets utformning och förutsättningar. Låt mig ta ett exempel. Kristna menar att Gud är verklig och ingen illusion. Detta anspråk kan sägas vara djupt inbäddat i religiös praxis och visar sig i attityder och beteenden som skulle vara olämpliga gentemot en illusion – som fruktan, bön och lovprisning. I artikeln har vi mött två skilda sätt att utforma den kognitivism praxis implicerar. Det är tveksamt om religiös praxis själv verkligen kan hjälpa oss fälla ett utslag mellan dem, inte minst eftersom det verkar som om praxis kan ges olika tolkningar utifrån olika filosofiska religionsförståelser.

Det verkar alltså som om varken det första eller andra kriteriet ger något konklusivt utslag i adekvansdebatten. För att ta debatten vidare måste vi alltså söka oss djupare, mot de förutsättningar som underliggör filosofiska religionsförståelser.

## Mot en fördjupad debatt av goda filosofiska religionsförståelser

Om mitt resonemang håller streck är adekvansargumentet i någon mån avhängiga av bestämda filosofiska förutsättningar, något som väsentligt försvårar debatten. Självklart kan man nöja sig med interna argument när andra argument inte är tillgängliga. Men jag menar att vi istället borde se närmare på andra resurser för att föra argumentationen vidare, nämligen filosofiska religionsförståelsers hållbarhet och fruktbarhet. Det är här den hittills förda debatten i min mening inte trängt djupt nog.

När det gäller hållbarhet är förstas den mest intressanta frågan om olika uppfattningar om hur religiösa kunskapsanspråk skall förstås, och däribland olika sätt att filosofiskt klargöra religiös praxis' kognitivitet, är filosofiskt försvarbara. Här har till exempel frågan huruvida realism liksom olika alternativ är koherenta och filosofiskt försvarbara fått allt mer utrymme i modern religionsfilosofi.<sup>10</sup> Tanken är den, att vårt sätt att filosofera om religion måste vila på sunda filosofiska förutsättningar, till exempel med avseende på hur man utformar sannings- och verklighetsbegrepp. Inte minst ligger svensk religionsfilosofi långt framme här. Tyvärr har denna debatt, som bland andra Karin Johansson påpekat, inte alltid uppfattats som distinkt från frågan om adekvans. (Johannesson 2002, s. 41) Därmed tenderar diskussionen att glida in på frågor om huruvida olika former av realism eller ickerealism alls kan ge rättvisa karakteristiker av religion, och om religion verkligen är psykologiskt och socialt möjlig utan nära koppling till metafysisk realism, frågor vi känner igen från debatten om adekvans. Inte desto mindre är en kritisk diskussion igång på detta område.

Jag ser den debatt som förs till exempel mellan realister och ickerealister som ett viktigt steg mot en mer reflekterande hållning till olika filosofiska religionsförståelser. Utan att förringa dess betydelse vill jag här utveckla en mer kontroversiell sida av god filosofi som hittills fått ringa uppmärksamhet, nämligen en beredskap

<sup>10</sup> För kritiker av metafysisk realism, se Johannesson 2002, Herrmann 2004. För försvarare, se Trigg 1997, Alston 1995 & 1996.



att värdera filosofiskt tänkande genom att sätta det i relation till våra syften med att filosofera, genom att introducera pragmatiska överväganden i kritisk reflektion kring filosofiska religionsförståelser.

Begreppet «pragmatisk» används på flera sätt i nutida filosofi, men den relevanta betydelsen här knyter begreppet nära till den vardagliga användningen att pragmatiska överväganden ger prioritet åt «det som visar sig fungera». Vad är det då som skall fungera? Jag har redan sagt en del om religionsfilosofins uppgifter i förhållande till religionsvetenskapen och i utbildningen av kritiskt reflekterande studenter. Här vill jag lägga vikt vid en annan uppgift. Om vårt filosoferande om religion kan ses som en (bland flera) responser på problem som uppstår i anknytning till det mänskliga fenomenet religion, är det naturligt att vi också önskar att vårt filosoferande skall ge resultat så vi kan hantera problemen bättre än tidigare. Ett pragmatiskt kriterium för filosofiska religionsförståelser kan då vara att de bör vara så utformade att de hjälper oss lösa eller åtminstone nöjaktigt hantera de konkreta problem som uppstår i relation till det mänskliga fenomenet religion. Med ett fruktbarhetskriterium vidgas perspektiven bortom det strikt filosofiska, och aktiviteten ställs i relation till ett syfte.

För att ett fruktbarhetskriterium skall bli användbart krävs därmed en medvetenhet om de problem som religionsfilosofin utgör en respons på, och alltså ett angivande av vad religionsfilosofin bör hjälpa oss med. Här får jag nöja mig med att illustrera med några generella observationer.

Under senare decennier har allt fler människor blivit medvetna om den ambivalenta karaktären i vårt kristna arv. Å ena sidan är många av kristendomens lärdomar och insikter om livet och evigheten värdefulla. Å den andra finns en växande medvetenhet om att alla religiösa traditioner har mörka sidor, och har både tolererat och uppmuntrat till förtryck och förföljelse av till exempel kvinnor, människor av annan tro, och oliktänkande. Det vore naivt att tro att liknande strukturer inte står att finna i nutida kristendom. Därmed uppstår frågan: hur kan vi utveckla sätt att tänka kritiskt om religiösa traditioner så att positiva värden kan frigöras från

olika problematiska element? Annorlunda uttryckt: hur kan vi utveckla våra religiösa traditioner på ett sätt som gör deras bidrag till mänskligheten mer renodlat positiva än tidigare?<sup>11</sup>

Det är i relation till denna typ av frågor som jag menar att fruktbarhetskriteriet kommer in i bilden. Olika filosofiska religionsförståelser inbegriper, som vi sett, olika sätt att uppfatta till exempel religiösa kunskapsanspråk. Därmed öppnar de också för olika sätt att tänka kritiskt om dem. Men det följer inte att alla ger lika fruktbara verktyg. Frågorna vi behöver ställa till Swinburne och Phillips blir då: vilka resurser erbjuds inom era olika filosofiska religionsförståelser för kritiskt tänkande kring religion? Hur kan de tillämpas praktiskt? Har de potentialen att frigöra religionens positiva element från dess problematiska sidor? Vilken lyckas bäst? Det här är frågor som filosofer är ovana att ta hänsyn till, eftersom uppmärksamheten traditionellt begränsats till adekvansfrågan och (i någon mån) hållbarhetsfrågan. Men jag tror filosofin skulle ha nytta av en ökad medvetenhet också om den filosofiska verksamhetens förutsättningar, och att göra dem till del av debatten.

Exakt vilken signifikans fruktbarhetsöverväganden skall ha i en vidgad debatt är förstås inte klart. Det går också att ifrågasätta min bestämning av fruktbarhet och föra fram andra. Kanske finns rentav ett samband mellan olika uppfattningar om vad fruktbarhet är och olika uppfattningar om vilka filosofiska religionsförståelser som är mest hållbara och adekvata. I så fall bör även uppfattningar om vad religionsfilosofin är för slags aktivitet och vilka syften den kan tjäna ställas under debatt, och ingen enskild uppfattning kan utgöra en okontroversiell utgångspunkt. Oavsett vilket, skulle en debatt kring dessa spörsmål vara välkommen eftersom fruktbarhetsfrågan hittills spelat en så undanskynd roll. Men på samma sätt som det ligger i filosofins natur att undersöka och pröva de filo-

<sup>11</sup> I formulerande och besvarandet av sådana frågor krävs förstås också att filosofer är uppmärksamma på frågor om tolkningsföreträde: vem ställer frågorna? Finns det andra frågeställare att lyssna på? Detta för att filosofin också skall vara uppmärksam på maktaspekten som ligger i denna aktivitet.

sofiska förutsättningarna för olika sätt att filosofera borde det vara naturligt att också diskutera de «icke-filosofiska», eller «utomfilosofiska» förutsättningar som utgör en viktig grund för verksamheten. Fruktbarhetskriteriet kan uppfattas annorlunda än jag gör här, men det kan inte negligeras. Eller rättare sagt, att negligera det står i strid med det jag uppfattar som en av de viktigaste dygderna i god filosofi: att tränga djupare och ständigt problematisera förutsättningar, också våra egna.

## Avslutning

I denna artikel har jag velat peka på behovet av en fördjupad debatt kring olika filosofiska religionsförståelser, en debatt som utan att trivialisera frågor om adekvans integrerar dem i en vidgad debatt om hur goda olika filosofiska religionsförståelser är. Inte minst är det viktigt att se närmare på hur frågor om fruktbarhet, hållbarhet och adekvans kan relateras, utan att blandas samman.

Religionsfilosofin har mycket att vinna på en vidgad debatt eftersom den kan fördjupa vårt filosofiska tänkande. När frågor om hållbarhet och fruktbarhet förs in sporrar det till utveckling av de aspekter av en filosofisk religionsförståelse som gör dem goda. Därmed kan vi som religionsfilosofer också ge bättre bidrag till samhället runt oss.

I en tid när tillämpad forskning och samhällsrelevans står högt i kurs kan man förstås fråga sig om den fördjupning jag efterlyser inte riskerar att leda till navelskåderi och en reträtt från offentligheten. Jag har två svar på den frågan. För det första vill jag mena att en ökad medvetenhet om den egna verksamhetens förutsättningar kan föra till ökad frimodighet och inte minst mer genomtänkta bidrag till offentlig debatt. Genom att fruktbarhetsfrågan inbegriper en koppling till konkreta problem aktualiserade av religion, så kan heller reträtten aldrig bli fullständig. För det andra vill jag upprepa att religionsfilosofi kan tjäna flera syften. Ett viktigt syfte menar jag är att uppmuntra och utveckla kritiskt tänkande hos studenter och forskare, något som kommer både religionsvetenskapen och samhället i stort till godo. Detta bidrag är inte lätt att

mäta, men det kan knappast råda något tvivel om dess betydelse. Det som förefaller vara en partiell reträtt från offentligheten kan alltså i långa loppet komma denna offentlighet till godo. Forskningsnytta kan inte mätas enbart i termer av direkt deltagande i offentlig debatt och liknande.

Något vi inte skall vänta oss av en fördjupad debatt är att den skall sluta i konsensus, och tur är väl det. Mångfald och debatt håller religionsfilosofin vital och tvingar alla inblandade att fördjupa förståelsen av både egna och andras ståndpunkter. Problemet är att vi religionsfilosofer hittills varit dåliga på att dra nytta av mångfalden. Här kan en fördjupad debatt göra stor nytta oavsett utfall.

Jag vill tacka Eberhard Herrmann för värdefulla synpunkter på en tidigare version av artikeln.

## Litteratur

- Abraham, William J.  
1985 *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Alston, William P.  
1995 «Realism and the Christian Faith» *International Journal for Philosophy of Religion* 38, 37–60.
- 1996 *A Realist Conception of Truth*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Ciocchi, David M.  
2002 «The Religious Adequacy of Free-Will Theism» *Religious Studies* 38, 45–61.
- Eriksson, Stefan  
1998a *Ett mönster i livets väv: tro och religion i ljuset av Wittgensteins filosofi*. Nora: Nya Doxa.
- 1998b «Jesu uppståndelse som filosofiskt problem» *Svensk teologisk kvartalskrift* 74, 15–29.
- Herrmann, Eberhard  
2004 *Religion, Reality and a Good Life. A Philosophical Approach to Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Johannesson, Karin  
2002 *Gud för oss. Om den non-metafysiska realiteten och dess konsekvenser för religionsfilosofins uppgift och natur*. Stockholm: Thales.

- Jonsson, Ulf  
2004 *Med tanke på Gud: En introduktion till religionsfilosofin*. Skellefteå: Artos & Norma förlag.
- Mackie, J. L.  
1982 *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Nozick, Robert  
1981 *Philosophical Explanations*. Oxford: Clarendon Press.
- Phillips, D. Z.  
1965 *The Concept of Prayer*. London: Routledge & Kegan Paul.  
1976 *Religion without Explanation*. Oxford: Blackwell Publishers.  
2000 *Recovering Religious Concepts: Closing Epistemic Divides*. Swansea Studies in Philosophy. Houndmills, Basingstoke, Hampshire & London: MacMillan Press.
- Soskice, Janet Martin  
1985 *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press.  
1995 «Turning the Symbols» Hampson, Daphne (red.) *Swallowing a Fishbone? Feminist Theologians Debate Christianity*. London: SPCK Press, 19–32.
- Swinburne, Richard  
1979 *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Stenmark, Mikael  
1995 *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life: A Critical Evaluation of Four Models of Rationality*. Notre Dame: Notre Dame University Press.  
2003 «Science and a Personal Conception of God: A Critical Reply to Gordon D. Kaufman» *Journal of the American Academy of Religion* 71, 175–181.
- Thalén, Peder  
1994 *Den profana kulturens Gud: Perspektiv på Ingemar Hedenius' uppgörelse med den kristna traditionen*. Nora: Nya Doxa.
- Trigg, Roger  
1997 «Theological Realism and Antirealism» Quinn/Taliaferro (red.) *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford & Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 213–220.
- Vardy, Peter  
1999 [1995] *The Puzzle of God*. Reviderad version. London: Fount.
- Wainwright, William J.  
1999 *Philosophy of Religion*. Andra utgåvan. Belmont: Wadsworth Publishing.

### Summary

The article comprises a critique of the debate between different philosophical conceptions of religion, that is, ways of understanding religion philosophically. Quite often, Wittgensteinian conceptions of religion, for example, are dismissed by appeals to adequacy, the notion that adequate conceptions of religion must give a fair representation of the ways in which ordinary religious believers think and act. I argue that such appeals, taken by themselves, are insufficient to settle the matter, and that philosophers also need to engage in questions of philosophical soundness and, more controversially, questions of fruitfulness. The main benefit of extending the debate in these directions is that it forces us to problematize hitherto unquestioned philosophical and metaphysical presuppositions about philosophy of religion and its tasks.

This paper discusses competing conceptions of religion along three lines: (1) adequacy in relation to religious practice and believers' conception of religious practice, (2) philosophical soundness (consistency, coherence, etc.), and (3) fruitfulness in relation to the problematic situations which triggered philosophical reflection over religion in the first place. It is also important to be aware of how the ensuing debates influence one another, e.g., how the question of adequacy is conceived differently depending on our philosophical presuppositions.